

Il potere della parola e la comunicazione della scienza

di *Alessio Musio*

What is meant by the vague expression «scientific communication»? And why is it so important nowadays that the sciences are put into question? The present paper addresses these fundamental issues by focusing on the connection, already emphasized by Jonas, between «to know» and «to do». This connection characterizes the actual state of techno-sciences and grounds their power to transform the condition of human experience. By drawing on Arendtian categories, this essay therefore claims for the importance of a public discussion on science and highlights the gap between scientific discourse and the «normal thought and discourse expression» when referred to the human experience. In this frame, the ambivalent role played by the phenomenon of ignorance within human relations – often neglected in the philosophical reflection, with the exception of Sartre – should be taken into account. This is particularly relevant when considering the evident knowledge asymmetry between scientists and lay people. The essay intends to demonstrate how philosophy can contribute to a concrete public discussion on science, by outlining a notion of power linked to communication processes and flows and by highlighting its constraints, beyond the so-called *Diskursethik* approach.

Il presente saggio vorrebbe mettere in evidenza gli aspetti filosofici della comunicazione scientifica. Dopo aver esplicitato le ragioni dell'importanza del tema, si intende richiamare alcuni elementi che permettano di comprendere la comunicazione scientifica in modo non ingenuo: la dimensione relazionale umana all'interno della quale avviene, il peso che il non-sapere ha nella relazione tra gli scienziati e i profani, ed infine il rischio che la comunicazione della scienza si riveli uno scontro tra poteri. Scopo del saggio è mostrare come la filosofia possa dire qualcosa sulla possibilità di una reale comunicazione, mettendone in luce alcune condizioni.

Nel seguire questo itinerario, il punto di partenza è rappresentato dalla tesi secondo cui, nel contesto attuale, e certamente ancora di più in quello degli anni a venire, è importante che la scienza sia oggetto di comunicazione. Ma che cosa vuol dire sottolineare l'importanza della comunicazione della scienza? E che significato ha questa espressione?

1. *Comunicare la scienza, comprendere ciò che facciamo*

Il fatto che nella nostra epoca non sempre si sia consapevoli dell'importanza di una buona (qualunque significato abbia a questo punto tale

termine) comunicazione della scienza non deriva soltanto dalla consueta miopia con cui gli uomini tendono ad accorgersi – spesso in ritardo – di quei grandi cambiamenti e stravolgimenti che pur vivono e producono. Piuttosto, che non ci si renda conto della ragione per cui nel nostro tempo «non esiste scienza senza comunicazione», come alcuni si spingono iperbolicamente a sostenere,¹ dipende dall'ambiguità stessa dell'espressione: 'comunicazione della scienza' che occulta il suo contenuto anziché rivelarlo. Sembra, infatti, che qui si tratti di comunicare un'entità quasi sovra-storica e a-temporale che attraversa i percorsi terreni e umani come un destino ineluttabile: la scienza, appunto, come quel sapere di stampo galileiano, distinto ed emancipato dalla filosofia, da cui tutti sono destinati prima o dopo a essere toccati, ma che pochi comprendono e a cui solo alcuni sono schiettamente interessati (per fare un esempio un po' banale: se a tutti interessa un prodotto della tecno-scienza come il telefono cellulare, non per tutti è rilevante sapere quali ne siano i componenti e come faccia a funzionare).

Non è questo il senso con cui qui si giudica che comunicare la scienza sia importante. Come è noto, perlomeno dopo la scoperta dell'energia atomica, la comunicazione della scienza è divenuta, infatti, ormai una questione decisiva, anche per chi non è interessato alla scienza in quanto tale, proprio per il potere che essa ha di trasformare l'esperienza umana globalmente intesa.² Da quando la bomba atomica ha sancito la perdita dell'innocenza della scienza,³ tale evento non ha messo in evidenza solo un potere che l'uomo mai aveva avuto (l'essere il potenziale distruttore della creazione più che il suo artefice, mentre l'ingegneria genetica rappresenterebbe proprio questo versante), ma ha determinato qualcosa di sconvolgente a livello dell'interpretazione stessa del significato della scienza, facendo sì che i progressi scientifici, per quanto sempre più rapidi possano essere, non siano più affare della scienza stessa: essi coinvolgono l'umanità in quanto tale. Si tratta di un cambiamento così radicale da rendere del tutto

¹ P. GRECO, *Il modello Venezia. La comunicazione nell'era post-accademica della scienza*, in N. PITRELLI - G. STURLONI (edd), *La comunicazione della scienza*. Atti del I e II Convegno sulla Comunicazione della Scienza, Roma 2004, pp. 11-39, qui p. 13.

² Basti pensare in proposito al mutamento dell'esperienza della generazione umana mediata dalla tecnologia richiamato da J. Habermas attraverso il ricorso all'espressione «prova di generazione», per designare la prassi con cui una coppia affida i propri gameti ad un laboratorio di genetica, per ottenere un embrione umano da testare sulla base delle preferenze genetiche dei genitori-non-generanti, laddove la «prova di generazione» non consiste più nel tentativo di un uomo e una donna di generare un figlio attraverso il loro atto sessuale, ma nella decisione di impiantare o meno nel corpo della donna l'embrione dotato di certe caratteristiche. Cogliere nel potere di trasformazione delle condizioni dell'esistenza umana la ragione dell'interesse alla comunicazione della scienza (eredito quest'ordine di considerazioni da Adriano Pessina) non significa negare che tale interesse possa derivare da ulteriori istanze, come ad esempio quelle ricordate da P. Greco, che evidenzia la necessità propria della scienza di ottenere un consenso sociale, dato il suo costo economico (il testo di J. HABERMAS è *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Torino 2002).

³ Come è noto, è questo il senso dell'affermazione del fisico Robert Oppenheimer che aveva diretto il progetto Manhattan per la costruzione della prima bomba atomica, nel corso del quale, come egli stesso ha affermato, «i fisici hanno conosciuto il peccato, ed è una conoscenza che rimarrà in loro per sempre» (citato in A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano 2002, p. 5).

obsolete, per ricordare un'acuta analisi,⁴ le parole di un filosofo come Wittgenstein che, nella penultima pagina del *Tractatus*, scriveva:

«noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure stati sfiorati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta».⁵

Proprio al contrario della posizione di Wittgenstein, il potere della scienza è un potere reale, perché indica l'atto con cui essa incide, nel progressivo venir meno della distinzione tra momento teorico e momento applicativo,⁶ sulle domande vitali dell'uomo. Il caso della biotecnologie – che non hanno mai un compito puramente osservazionale – è da questo punto di vista emblematico. Esse modificano oggi l'esperienza del nascere e del morire, condizionando anche le rappresentazioni e i desideri connessi a tali esperienze, e assegnano compiti all'uomo, sul piano della salvaguardia della natura in cui vive, che forse mai sarà in grado di gestire – se si pensa a come la stessa distinzione tra laboratorio e ambiente (che per secoli aveva rappresentato l'istanza di controllo, per così dire, della ricerca scientifica) tende a perdere di significato,⁷ in un quadro in cui la dilatazione nei decenni, più che negli anni, delle conseguenze degli interventi sul mondo naturale ne rende improbabile la valutazione.

Ciò significa che la scienza pone ininterrottamente all'uomo dei problemi, ossia questioni che sono per lui di interesse perché ne cambiano – o ne possono cambiare – positivamente e negativamente l'esistenza: si tratta di uno dei poteri più rilevanti in mano all'uomo. Ma comprendiamo questo potere? Sono gli scienziati coloro che sono chiamati a comprenderlo e a governarlo, oltre che a porlo in essere, facendone uso?

Come giustamente annotava qualche decennio fa Hannah Arendt, è davvero difficile rispondere a domande di questo tipo:

«la difficoltà sta nel fatto che le 'verità' della moderna visione scientifica del mondo ... non si prestano più all'espressione normale del discorso e del pensiero ... Non sappiamo ancora se si tratti di una situazione definitiva ... ma può darsi che noi ... non riusciremo mai a comprendere, cioè a pensare e a esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare».⁸

⁴ Il riferimento è al capitolo intitolato «L'alternativa impossibile e il disincantamento del mondo», contenuto nel testo già citato di A. PESSINA, *Bioetica*, pp. 43-60.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it., Torino 2001 (proposizione n. 6.52).

⁶ Per fare un esempio: per elaborare la tecnica della clonazione, occorre realizzarla, secondo una dinamica che – come nota H. JONAS (*Tecnica, medicina e etica*, trad. it., Torino 1997, p. 30) – assomiglia di più «al rapporto tra poter respirare e dover respirare che a quello tra poter parlare e dover parlare»: lo scarto tende a diventare, in altri termini, puramente nominale.

⁷ Così ancora Jonas, con una riflessione incentrata sul caso degli esperimenti nucleari, ma che traccia un orizzonte più ampio: «il mondo stesso è divenuto un laboratorio e si fanno scoperte facendo sul serio ciò che, una volta scoperto, forse si vorrebbe non aver fatto ... In entrambi i generi di esperimento – quelli di dimensioni smisurate e quelli su persone ... – il confine tra azione simulata e reale, tra esperimento e realtà, che costituiva una protezione, è cancellato nel momento in cui si realizza la ricerca» (*ibidem*, p. 73).

⁸ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Milano 2006, p. 3. Sarebbe da riflettere, in aggiunta alle osservazioni arendtiane, a proposito del ruolo giocato dalla politica nella vicenda

Sullo sfondo del potere raggiunto dalla scienza sembra porsi, così, una difficoltà di elaborazione del linguaggio. A ben vedere, non è una situazione che sorprende, se si considera sul serio il potere di trasformazione (del mondo) dell'esperienza umana proprio della tecno-scienza attuale che sembra non permettere più di utilizzare criteri e chiavi di lettura pensate per altre esperienze, non modificate (si pensi qui alle domande a proposito della spendibilità della categoria di 'figlio' per un essere umano ottenuto per clonazione in laboratorio e magari per gestazione svoltasi – come vorrebbero certe ipotesi non così fantascientifiche – in un utero artificiale o in quello di un altro animale, per esempio quello di una mucca). Al di là dello scarto tra il linguaggio scientifico e quello 'profano', la cui importanza non può in ogni caso essere ignorata – su questo dovremo ritornare –, vi è, dunque, un problema più generale che nasce dalla percezione inquieta di non avere un linguaggio adatto a comprendere ciò che pur siamo in grado di fare.

Non si tratta di una questione irrilevante. Se il bisogno dell'uomo è sempre stato quello di riflettere sul significato (la direzione e il valore) del suo agire, sembra che di fronte alla scienza attuale ci troviamo in un contesto in cui l'unico senso del fare consista nello sfuggire alla comune intelligibilità. All'impresa di comprendere, però, non possiamo rinunciare, ben sapendo che lo sforzo di comprensione non può essere lasciato alla riflessione privata di pochi individui, dal momento che le questioni di cui stiamo parlando hanno un immediato significato politico (prima che morale, giuridico o economico e sociale): richiedono, dunque, un'impresa collettiva. E con ciò veniamo alla seconda domanda che abbiamo posto, ossia se siano gli scienziati coloro che sono deputati a comprendere e governare il potere della scienza. La risposta di Hannah Arendt è inequivocabile: «il motivo per cui sarebbe forse saggio diffidare del giudizio politico degli scienziati in quanto scienziati» – dunque, va notato, non in quanto uomini! –

«non è tanto la loro mancanza di 'carattere' per non essersi rifiutati di creare le armi atomiche – o la loro ingenuità per non aver compreso che, una volta realizzate, essi sarebbero stati gli ultimi a venire consultati sul loro uso – ma il fatto che essi si muovono in un mondo in cui il linguaggio ha perduto il suo potere».⁹

C'è da chiedersi se la situazione descritta da Hannah Arendt sia soltanto la fase di un processo, da lei visto solo in modo embrionale, o invece un esito definitivo. Come lei stessa notava, c'è un modo per cadere nella seconda, inquietante, ipotesi e consiste nel far finta di nulla, dividendosi,

della bomba atomica, il che porterebbe a chiedersi quale dovrebbe essere il ruolo della politica nella nostra epoca.

⁹ *Ibidem*, p. 4. Sarebbe interessante confrontare questa affermazione con la tesi, quasi aforistica, avanzata dallo psicoanalista G.B. Contri, secondo cui «la scienza non produce psicotici e non è fatta di psicotici. Ma è psicotico il soggetto che non ha altro pensiero che quello della scienza» (il riferimento è al lemma «Scienza», in G.B. CONTRI, *Ordine giuridico del linguaggio*, Milano 2003, pp. 244-248, qui p. 246).

per così dire, anche in questo caso le competenze come si dividono le professioni, per riporre così la nostra fiducia nell'«incurante superficialità o (nel-)la confusione senza speranza o (nel-)la ripetizione compiacente di 'verità' diventate vuote e trite»,¹⁰ come quella che vorrebbe, per esempio, che della scienza possano parlare solo gli scienziati, essendo questa un territorio al di qua di ogni valutazione non scientifica, il che altro non vorrebbe dire se non il suo essere qualcosa di periferico rispetto all'umano. Ma la frase di Hannah Arendt può essere letta recuperandone il significato profondo, per cui essa sollecita l'originaria competenza umana degli stessi scienziati, in quanto espressione dell'esigenza antropologica di comprendere l'orizzonte del nostro fare, per poterne parlare e discutere, al fine di giudicarlo. Si tratta della situazione in cui la competenza scientifica è al servizio di quella umana, creando le condizioni per una discussione sulla scienza, o meglio: dei problemi da essa posti, che ha l'orizzonte e il respiro della comprensione di noi stessi.

E questo è il senso più profondo della comunicazione della scienza, le cui ragioni di importanza sono, allora, molto semplici da comprendere, tanto quanto quelle della sua difficoltà: se, per quanto riguarda il primo aspetto, si tratta in fondo di «niente di più che pensare a ciò che facciamo»,¹¹ occorre però non dimenticare – e questo è il secondo aspetto – che sembra mancare il linguaggio stesso che permette di pensare e comunicare.¹²

L'importanza del tema della comunicazione della scienza è, così, da ricercare nel bisogno umano di comprendere ciò che l'uomo fa, secondo una gradazione di rilevanza che aumenta sulla base del potere sotteso a tale fare.

Intesa in questo modo (dunque non come un caso di informazione scientifica più o meno rigorosa – che interessa chi interessa e in cui è giusto, in fondo, tanto un atteggiamento quanto quello contrario), la comunicazione della scienza rivela nel modo più chiaro possibile la sua radice nella dimensione relazionale dell'esistenza umana: come ogni forma di comunicazione essa è espressione del fatto che – per citare ancora una frase cara ad Hannah Arendt – gli uomini e non l'Uomo abitano la terra. Alla base del discorso umano vi è, così, il bisogno che gli uomini hanno di comprendersi, di fronte alle loro – a volte ingombranti – differenze. Ciò significa che nella discussione sulla scienza, gli esseri umani creano

¹⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 5.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ovviamente, c'è in queste parole l'idea dell'imprevedibilità del riferimento al linguaggio comune. Ma questa tesi non significa in alcun modo che tale linguaggio sia scevro da problemi, confusioni o contraddizioni. Forse Hannah Arendt non sarebbe d'accordo nell'attribuire alla filosofia il compito della chiarificazione delle sue problematiche e confusioni, un compito che invece assegnerebbe, ancora una volta, alla libera e pubblica discussione. Ciò che intende dire, però, è solamente che, senza riportare il linguaggio scientifico a quello ordinario, l'impresa del comprendere le tecno-scienze dal punto di vista antropologico risulta impossibile: in altri termini, se è vero che il linguaggio comune da solo non è in grado di risolvere i problemi di cui pure è intriso, nondimeno, nell'ambito della valutazione del 'fare scientifico', esso è lo strumento da cui occorre partire.

uno spazio (prima inesistente) sorretto dalle loro parole, dai loro pensieri, dalle loro preoccupazioni, dalle loro preferenze e speranze: in una parola, dal lato pubblico della loro umanità. Con una particolarità in più, però: anziché trattarsi solo di un caso particolare della comunicazione umana (della quale condivide, dunque, tutte le problematiche), questa comunicazione minaccia di girare a vuoto, non per la cattiva volontà dei soggetti comunicanti, ma per l'(apparente?, iniziale?) incapacità di dire ciò che pur si vorrebbe comunicare.

Che cosa avviene, infatti, se si pone attenzione alla dimensione relazionale, e dunque libera, della comunicazione scientifica? Che cosa accade, in altri termini, se si esplicita il significato che l'espressione 'comunicazione della scienza', come abbiamo visto, tende ad occultare¹³ e non si chiudono gli occhi di fronte alla difficoltà insita in questa affascinante impresa discorsiva?

2. *La comunicazione come relazione*

Hannah Arendt ha insegnato nel modo più chiaro come la radice del discorso vada ricercata nella radicale diversità che esiste pur nella sostanziale uguaglianza fra gli uomini:

«se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi tra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici».¹⁴

La radice della relazione umana è, così, il fatto che l'uomo non comprende immediatamente l'altro uomo, non ne conosce subito il pensiero

¹³ Quanto sia facile occultare il significato profondo del compito della comunicazione della scienza (che significa necessariamente apertura alla pluralità) lo si può comprendere, notando come spesso essa venga ricondotta al tema della relazione tra Scienza e Società, esemplificando: al tema della relazione tra la comunità degli scienziati (la cui unità, dato il carattere di specializzazione delle singole ricerche scientifiche, è tutta da dimostrare) e quella degli uomini che non fanno scienza o non fanno di essa la loro professione (anche l'unità di quest'ultima è, chiaramente, più un'ipotesi che una realtà). Seppure ha il merito di richiamare la dimensione relazionale insita nella comunicazione della scienza, anche questa espressione, dal sapore sociologico, fa pensare, in realtà, a qualcosa di impersonale. Delineando un confronto tra due macro-grandezze, essa induce a credere in una eterogeneità di fondo tra scienza e società che non vede come gli scienziati stessi facciano parte della società e non le siano affatto estranei. Fosse anche vero, quindi, che «se la comunicazione della scienza è un aspetto di grande interesse per il filosofo, per lo storico e per lo psicologo della scienza, è solo nella prospettiva del sociologo che essa assume una centralità assoluta» (P. GRECO, *Il modello Venezia*, p. 12), ciò non toglie, però, che una prospettiva 'meno assolutistica' tende a cogliere con più precisione i fenomeni.

¹⁴ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 127. A commento del pregnante passo arendtiano si potrebbe fare riferimento alla finitezza dell'uomo: la disuguaglianza di cui Arendt parla è, infatti, anche la disuguaglianza che deriva dal vedere prospettico dell'uomo, cioè segnato da una prospettiva definita e limitata, cui sfugge ciò che è al di là della prospettiva e che può essere integrato solo da chi ha una prospettiva diversa.

(i desideri, le speranze, le paure ...), tanto che tutto questo può essere – va sottolineato il carattere potenziale di questa espressione: l'esito non è garantito – solo il risultato della relazione. È possibile comprendersi, dunque, unicamente passando per la relazione, ossia decidendo di mettersi in relazione e dando luogo ad un determinato processo comunicativo (la comunicazione stessa è, ormai lo sappiamo, una forma di azione: l'«agire comunicativo», lo chiama Habermas).

Pur essendo qualcosa di obbligato – è l'unico modo che gli uomini hanno a disposizione per comprendersi – la comunicazione resta, però, come ogni forma di relazione, un atto libero che vive della libertà, sicché il bello delle relazioni, di qualsiasi tipo esse siano, è che possono essere guardate, più che dall'esterno, tenendo conto delle prospettive di chi si trova effettivamente nella relazione: se due – o più – soggetti sono in relazione tra loro (non importa a questo punto se la relazione sia positiva, conflittuale ecc.), la descrizione e la valutazione della stessa può, così, essere diversa a seconda della prospettiva di chi, essendone uno dei termini costitutivi, la osserva.

Quanto le prospettive possano essere differenti, e come l'uguaglianza e la diversità dell'altro possano apparire addirittura minacciose per la libertà del soggetto, lo ha mostrato J. Paul Sartre con la sua analisi fenomenologica dell'ignoranza, un'analisi che nel nostro contesto non può che avere un significato fondamentale. Non tanto perché ci si potrebbe chiedere se l'ignoranza (il non sapere) sia una dimensione fondamentale della comunicazione (c'è bisogno di comunicare perché non si sa che cosa pensa l'altro o perché l'altro non sa ciò che invece io so) – domanda a cui si potrebbe rispondere anche negativamente, mostrando come l'ignoranza faccia riferimento solo ad una determinata situazione comunicativa e ad un particolare gioco linguistico fra i tanti possibili.¹⁵ Comunque stiano le cose a riguardo, non si può dubitare del fatto che il fenomeno del non-sapere, inteso nel modo più neutro e descrittivo possibile, rappresenti una situazione ricorrente nel caso di quella particolare relazione comunicativa, qui in esame, che ha per oggetto la scienza. Non si può fingere di non vedere, infatti, la strutturale differenza di competenze che esiste tra chi fa scienza e chi scienziato non è. Tale asimmetria di cognizioni, anzi, è destinata ad aumentare con la sempre maggiore specializzazione della scienza, secondo un processo che rende via via più complesso capire, prima ancora che valutare, quanto la scienza sta effettivamente facendo: non è un caso che nelle discussioni che si svolgono al di là delle ristrette cerchie di scienziati il momento della traduzione, per così dire, dal linguaggio scientifico a quello ordinario e profano sia pressoché inevitabile.¹⁶ (Del resto, come

¹⁵ Certamente non è privo di significato ricondurre il tema dell'ignoranza alla radice della disuguaglianza – questa sì strutturale – fra gli uomini sopra ricordata e cercare di comprenderlo in tale prospettiva.

¹⁶ Ad esempio nei comitati etici o in quei contesti, anche istituzionali, in cui si trovano a discutere, affianco a scienziati e medici, persone provenienti da altre realtà culturali e professionali.

già abbiamo detto, non è un'ipotesi percorribile quella che vorrebbe che fossero i soli scienziati a parlare dei significati delle ricerche scientifiche nella forma di un'inevitabile discorso tra loro. Che questa ipotesi non possa essere seriamente presa in considerazione lo mostra il richiamo a quella strutturale ignoranza relativa al linguaggio normale sopra richiamata.)

Verrebbe da chiedersi, però, ribaltando la prospettiva, se l'ignoranza del profano non possa essere una risorsa per la comunicazione scientifica, anziché un limite, quasi si trattasse di una sorta di test per cercare di ricondurre il fare della scienza all'ambito normale dell'espressione umana. Ma prima di vedere il lato positivo, occorre capire il problema, per non dare risposta ad una domanda in fondo non posta o una soluzione di cui, più semplicemente, non si veda la necessità. Veniamo, così, a Sartre e alla sua analisi dell'ignoranza.

3. *L'ambiguo limite dell'ignoranza*

Le riflessioni che Sartre dedica all'ignoranza¹⁷ sono particolarmente rilevanti perché abbinano due caratteristiche solitamente alternative: un orientamento di fondo di tipo impegnato e una prospettiva fortemente pessimistica sul significato stesso della relazione con l'altro in quanto definito fin dall'inizio e strutturalmente in modo negativo nella forma di un io che non è me (di qui la negazione). Le ragioni dell'impegno (sociale, culturale, politico ...), che Sartre pur richiama, così non nascono da una visione ingenua, ma dalla considerazione amara, non priva di realismo, secondo cui «ogni uomo nasce troppo tardi, quando i giochi sono già fatti». ¹⁸ Chiediamoci, dunque: è così anche nel caso della comunicazione della scienza, in cui i giochi sono già fatti in quanto impediti dal peso dell'ignoranza profana? Che cos'è, allora, questa ignoranza?

L'idea basilare è che l'ignoranza non sia altro che «un modo di relazione interumana»,¹⁹ ossia una forma di relazione tra gli uomini. Ora, normalmente si ritiene che il significato dell'ignoranza sia negativo, ma per Sartre non è necessariamente così, perché l'ignoranza può essere semplicemente una fase transitoria del progetto (di vita più che semplicemente di sapere) soggettivo. Se, poi, il soggetto non sa di ignorare, per lui non ci sono problemi, dal momento che la sua coscienza non è «limitata da niente»; anche se sul piano oggettivo ha una conoscenza limitata e carente, soggettivamente tale limite non esiste. Per lui è come se non esistesse ciò che oggettivamente ignora, tutto preso com'è dallo «slancio verso il

Per un approfondimento relativo al compito della filosofia in questo tipo di discussioni si rimanda al brillante saggio di K. BAYERTZ, *Per una auto-riflessione dell'etica applicata*, in «Annali di studi religiosi», 7 (2006), pp. 99-117.

¹⁷ J.P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, trad. it., Roma 1991.

¹⁸ *Ibidem*, Nota iniziale di F. SCANZIO, p. V.

¹⁹ J.P. SARTRE, *Quaderni*, p. 236.

progetto, la comprensione, la verità»; ciò che c'è – potremmo tradurre – è solo un uomo intento a costruire la sua vita. Ma mettiamo che il soggetto si accorga di ignorare. In fondo, dice Sartre, non c'è niente di negativo nemmeno in questo caso: «sono io a registrare la mia incompletezza e a decidere che si tratta di un'ignoranza», che altro non è se non «lo stato provvisorio delle mie conoscenze». Da questo punto di vista, anzi, «l'ignoranza è semplice continuo superamento delle mie conoscenze, è provvisoria, è la vita stessa», sicché «rappresenta un privilegio più che una mancanza».²⁰

Diverso è, però, il caso che si ha «quando io ignoro quello che un altro sa», perché ora il soggetto non ha davanti a sé una mancanza relativa che può essere ricompresa all'interno del progetto e della dinamica conoscitiva. Ma qui occorre dire fin da subito che l'analisi sartriana in proposito è veramente parziale (come spesso è stato detto, in ragione del fatto che non di rado Sartre enfatizza un aspetto, cui attribuisce straordinaria rilevanza a scapito di una visione più globale e fedele); per essere più precisi, su questo punto essa tende a richiamare forse tratti che rinviano ad una sorta di ossessione per la presenza degli altri (l'altro come 'io che non è me' e che, dunque, mi nega per il fatto stesso di essere²¹), tanto che ci si potrebbe chiedere di quale utilità siano qui le sue riflessioni. Ebbene, il punto è che quanto, visto dalla prospettiva della normale comunicazione, potrebbe apparire come esplicitazione, appunto, di un pensiero che farebbe desiderare con nostalgia ciò che filosoficamente ha sempre rappresentato invece un incubo (il solipsismo²²), nella prospettiva di chi è dalla parte dei profani nel caso della comunicazione della scienza assume, invece, contorni realistici che sarebbe ingenuo non considerare.

²⁰ *Ibidem*, tutte le citazioni a p. 286.

²¹ Come quella di Sartre sia una «gratuita assolutizzazione della libertà-sicurezza» che coglie nell'altro solo una minaccia, lo ha messo in evidenza molto bene A. Bausola a partire dalla domanda: «perché non si dovrebbe anche ipotizzare che l'altro non mi oggettivi, non mi usi, e si metta in pura soggettività di fronte a me non per assimilarmi (è l'aut-aut di Sartre: o oggettivazione o assimilazione), ma per donarsi a me?» (A. BAUSOLA, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di 'L'essere e il nulla'*, Milano 1978, pp. 126-127). A ben vedere l'unilateralità sartriana si spiega alla luce della concezione che il filosofo francese aveva della dipendenza da altri. La tesi: «così attraverso l'esistenza dell'altro l'ignoranza, che non era niente, o semplice arresto astratto nel movimento del conoscere, diventa una potenza negativa che mi penetra, mi reifica e mi mette alla dipendenza d'altri» (J.P. SARTRE, *Quaderni*, p. 291), mostra infatti come anche in Sartre l'autonomia, intesa come realizzazione della libertà, sia vista quale liberazione dall'insidia degli altri che, dunque, non possono essere considerati quali fonti di libertà. Si può notare, in proposito, come la stessa richiesta della morale di Sartre, secondo cui per l'esserci della moralità occorrerebbe che tutti volessero e agissero allo stesso modo, non sia altro, ancora una volta, che un'obiezione alla pluralità, alla differenza, in una parola alla dipendenza colta secondo un significato inequivocabilmente negativo (illuminante è questa affermazione di Scanzio, per il quale l'unico cammino di liberazione possibile nel pensiero sartiano «consiste nella distruzione progressiva di tutte le forme di alterità che opprimono l'uomo ... La constatazione alla quale i *Quaderni* giungono è che questa conversione resta in realtà la sola possibilità, ma che essa è praticamente resa impossibile per le strutture antropologiche della condizione umana». Infatti, «la conversione avrebbe senso solo se tutti la compissero nel medesimo tempo», il che in effetti è «l'ipotesi meno probabile»; F. SCANZIO, *Nota iniziale*, pp. V-VI).

²² Su questo è illuminante il testo J.P. SARTRE, *La libertà cartesiana*, trad. it., Milano 2007.

In questo caso, infatti, ciò che il profano ignora è, proprio come dice Sartre, «una verità che già esiste per qualcuno» – lo scienziato – e che difficilmente il profano potrà capire nei termini in cui la comprende l'altro: e questo non è altro che il tema della traduzione (dal linguaggio scientifico a quello ordinario) visto nella sua prospettiva più inquietante. Il bisogno di traduzione può essere colto, infatti, anche secondo le immagini di Sartre, ed è proprio per questo che l'inevitabilità della parafrasi traspositiva fa problema e che la comunicazione della scienza risulta qualcosa di estremamente complesso. «D'un tratto la mia conoscenza» – scrive Sartre – «non è più per me un processo vivente che si completa man mano», e in cui è il soggetto a determinare mancanza e sviluppo. «La mancanza è già. L'idea nella sua totalità è data a una coscienza che non sono io ...»²³ – infatti lo scienziato sa già ciò che il profano dovrà sforzarsi di capire:

«Ciò che era libero processo verso rivelazioni sempre più ampie riceve dal di fuori dei caratteri precisi ... Nella misura in cui l'altro conosce la mia ricerca, sa che questo presente da lui già superato verso un avvenire è precisamente il mio avvenire. E nella misura in cui io so che egli sa, so che il mio avvenire problematico è per qualcun altro presente superato. In una parola io sto facendo del già fatto. Si tratta di superato, forse di passato».²⁴

Ora, al di là di queste considerazioni – che, come detto, nascono da un'analisi unilaterale e sono funzionali alla delineazione di una precisa ontologia – è interessante l'esempio proposto da Sartre per spiegare questa particolare configurazione dell'ignoranza, che bene descrive gli sforzi compiuti dai profani per rendersi familiari quei problemi, così complessi, che gli scienziati pongono loro spesso del tutto involontariamente:

«nel suo realizzarsi il mio avvenire mi getta forse due secoli indietro: come quel giovane macellaio di cui parla Paulhan che scoprì nel 1895 la circolazione del sangue ... Per l'Accademia di medicina l'attività del macellaio che riscoprì la circolazione sanguigna è un'attività superata che ignora di essere superata».²⁵

Ora, se prescindiamo dal fatto che nel caso di nostra pertinenza vi sarebbe, invece, la coscienza di tale superamento, la considerazione più rilevante di Sartre sta in questa aggiunta:

«nella misura in cui egli [il macellaio] vi si intestardisce [nell'attività di scoperta e studio della circolazione sanguigna] non può né arricchire in nulla, né modificare, né disgregare la comunità umana, non porterà né verità né errore, semplicemente niente. E l'altro che possiede la verità che io ignoro possiede così la chiave della mia ignoranza e può prevedere il processo che mi farà passare dall'ignoranza al sapere».²⁶

È chiaro che questa è una rappresentazione del tutto unilaterale e che in molti, non solo tra gli scienziati, la rigetteranno come inadeguata e,

²³ J.P. SARTRE, *Quaderni*, p. 287.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 288.

²⁶ Sino alla conclusione: «se io so che un altro sa, eccomi passato ai miei propri occhi»; *ibidem*, p. 289.

magari, controproducente. Questo noi non lo neghiamo: solo cerchiamo di capire che cosa significhi davvero il fatto che la comunicazione della scienza sia una forma di relazione caratterizzata da una forte asimmetria nella dinamica del sapere, il che spiega come mai molti scienziati pensino anche che la discussione sulla scienza sia un'inutile perdita di tempo cui sono costretti dalla 'moda' etica e politica del momento. Ammesso e concesso, dunque, che la lettura sartriana sia anche in questo contesto parziale e in fondo da integrare, che cosa accade se si considerano i diversi atteggiamenti che sono possibili a partire da essa?

4. *La comunicazione della scienza come scontro tra poteri*

C'è un esempio che esprime chiaramente quanto la comunità scientifica sia ormai costretta – se non altro in ragione dei suoi costi tecnologici, ambientali, culturali, etici e sociali e, dunque, del suo costante bisogno di finanziamenti in tutti gli ambiti ora ricordati – a doversi aprire allo sguardo incompetente dei non-esperti (rivoluzionando, così, una logica secolare che prevedeva come quello sguardo dovesse essere sempre tenuto lontano dalla 'torre d'avorio' della ricerca scientifica o accedervi con meraviglia, per così dire, a cose fatte):

«Alcuni anni fa i rappresentanti dei fisici inglesi delle alte energie restarono sorpresi dalla perentoria richiesta del Ministro della ricerca scientifica di Sua Maestà: spiegatemi in una paginetta di trenta righe perché il contribuente britannico deve investire una parte cospicua delle sue risorse nella ricerca del bosone di Higgs».²⁷

Se, in effetti sarebbe interessante andare a guardare che cosa poi è stato scritto in quella paginetta di trenta righe (per vedere effettivamente su che cosa abbiano puntato i ricercatori nell'intento di convincere dell'importanza della loro ricerca e ottenere l'indispensabile finanziamento – non è improbabile o cinico immaginare, magari su esplicita richiesta da parte dei politici, che si siano concentrati sui possibili vantaggi di carattere socio-economico), il punto è, qui, che un esempio come questo mostra nel modo più chiaro la pertinenza del tema dell'ignoranza all'interno della comunicazione scientifica e la centralità ambigua del bisogno di traduzione che da essa scaturisce. Infatti, riconoscere che «nell'era post-accademica della scienza, la comunicazione dello scienziato col pubblico (o meglio coi pubblici) dei non esperti è diventata un'esigenza inderogabile»²⁹ significa anche rendersi conto che questa esigenza struttura e istituzionalizza una

²⁷ P. GRECO, *Il modello Venezia*, p. 27.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sartre descrive in questo modo lo sforzo di comprensione dell'ignorante che «ripone in esso la propria dignità», «quando invece esso non è che un puro anacronismo che sfonda porte già aperte». Così egli «è vittima di un inganno, la sua coscienza è truccata: ... crede di essere mio contemporaneo» – nel nostro contesto: contemporaneo allo scienziato – «mentre invece è già fuori dal mio tempo, ritarda, come si usa dire» (J.P. SARTRE, *Quaderni*, p. 300).

sorta di dipendenza degli scienziati da parte dei non competenti – gli ignoranti di cui parla Sartre –, una dipendenza che è anche una sorta di potere (di veto) con cui gli incompetenti, anche se tali, possono impedire il proseguimento o la realizzazione della ricerca. Non a caso, allora, Sartre fa seguire alla descrizione del fenomeno dell'ignoranza il tema del 'ritardo', giocando in modo triviale sulla parola ritardato, così come era in ritardo il macellaio che credeva di aver scoperto, sul finire dell'Ottocento, la circolazione sanguigna. Ora, il punto non è qui se sia o meno politicamente scorretto sostenere che i profani che cercano di recuperare le conoscenze degli scienziati sono in ritardo rispetto a questi ultimi.³⁰ La questione è semmai che coloro che ritardano possono decidere del moto di chi in ritardo non è: oltre a essere ritardati, hanno così il potere di ritardare.

Se davvero esiste allora una reciproca dipendenza tra scienziati e profani (e non si può dimenticare qui che gli stessi politici rientrano in questo senso nella categoria dei profani!), segnata dal problema ingombrante del non-sapere, occorre capire che è concreta anche la possibilità che questa dipendenza sia vissuta nella forma di un improbabile e paradossale scontro tra poteri nel significato più degenere del termine. Uno scontro di cui i diversi atteggiamenti che, secondo Sartre, si originano dall'ignoranza sono forse la migliore, ancorché spietata, descrizione. Come detto, infatti, la comunicazione della scienza è una forma di relazione che come tale può essere guardata alla luce dei differenti punti di vista di chi si trova a farne parte.

Dei quattro atteggiamenti che Sartre mette in evidenza rispetto all'ignoranza («la collera, l'importanza, la leggerezza sbadata, la fede e la messa in dubbio del pensiero») uno l'abbiamo già richiamato: è la possibile collera degli scienziati di fronte al dovere sociale di rispondere al Ministro della ricerca scientifica della Maestà di turno, emblema della confusa massa di profani da cui dipende la possibilità del finanziamento e più in generale dell'accettazione e del funzionamento della ricerca scientifica. A ben vedere si tratta di una collera che può assumere forme diverse, più o meno esplicite: dal rifiuto della comunicazione della scienza (che si spera sempre di delegare a qualcun altro), all'accettazione di tale comunicazione (spesso confusa però con una forma più o meno imprecisa di pedagogica divulgazione), sino al piacere 'sadico' del vedere che l'altro (il profano), nonostante gli sforzi, non riesce comunque a comprendere adeguatamente. Viene alla mente qui la figura di Ulrich, il protagonista de *L'uomo senza qualità* del quale Musil dice che

«amava la matematica per via di quelli che non la potevano soffrire. Era innamorato della scienza in modo più umano che scientifico. Vedeva che essa, in tutte le questioni che crede di sua competenza, ragiona altrimenti che l'uomo comune»;³¹

³⁰ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, I, trad. it., Torino 2001, p. 41.

³¹ Come è stato notato, infatti, chi è anti-qualcosa o qualcuno è come se visse in 'seconda battuta' rispetto a quel qualcosa o qualcuno, avendo di fatto già perso, senza essersene nemmeno accorto, la sua libertà d'iniziativa.

laddove in quest'ultima affermazione è possibile scorgere – seppur ancora ammantata di entusiasmo – un germe di consapevolezza a proposito di quell'assenza di linguaggio propria della scienza di cui abbiamo precedentemente parlato e che mostra come anche tra gli scienziati vi sia una forma di non-sapere, cui il sapere profano può forse prestare soccorso. Se questa è la speranza – comunicare la scienza, comprendere il nostro fare – è indubbio che il bisogno di traduzione può invece essere sfruttato da chi comunica la scienza semplicemente per ottenere il consenso, mascherando i possibili problemi più che cercando di farli emergere; e questo, del resto, non è che il modo più redditizio con cui fare i conti con la propria collera.

Spostandoci al versante opposto della relazione – al punto di vista dei profani – è facile cogliere la possibilità di un altro degli atteggiamenti messi in evidenza da Sartre: l'ostilità, nella forma dell'obiezione preventiva alla scienza che interpreta la comunicazione ad essa relativa e i vari organi e le varie sedi in cui avviene come l'occasione per combatterla (tutto questo è noto e non servono molte considerazioni), secondo un oscurantismo antropologico prima ancora che culturale che si delegittima da sé tutte le volte che accade.³² Ciò non toglie, però, che di fronte all'ignoranza è possibile anche un altro atteggiamento di quelli descritti da Sartre, che si ritrova in modo puntuale in molti sguardi verso gli uomini di scienza, se non addirittura verso la scienza nel suo complesso. Si tratta di quello che Sartre definisce come sentimento di «importanza» o «spirito di serietà» (in effetti l'unico degli atteggiamenti citati che può essere proprio solo dell'ignorante). È l'atteggiamento di chi, per difendersi da ciò che non sa, attribuisce ad esso un'importanza straordinaria e un valore preventivo indiscutibile, come se avesse a che fare con qualcosa di extra-umano, se non addirittura di super-umano. Scrive in proposito Sartre:

«le verità gli vengono da fuori. Sono tutte fatte. Egli le considera come pietre e montagne, non come pensieri ... Quando le adotta, è in funzione dell'importanza degli altri ed esse gli comunicano la loro importanza. Egli vi crede, rifiuta di metterle in dubbio».³³

³² J.P. SARTRE, *Quaderni*.

³³ Non si può dimenticare, infatti, come già la stessa *Politica* di Aristotele sia anche una trattazione sul concetto di potere. Proprio questo testo, anzi, nonostante sia legato ad un contesto assolutamente distante da quello moderno e contemporaneo, offre una riflessione, a partire dalla distinzione fra potere paterno (dei padri sui figli) e padronale (del padrone sugli schiavi), da un lato, e, dall'altro, quello propriamente politico (dei governanti sui governati), che conserva ancora una significativa attualità. È sufficiente, in proposito, comprendere le prime due forme di potere secondo il posto loro assegnato dal linguaggio contemporaneo – che è riuscito a emanciparsi lungo un cammino durato secoli dalla tesi del presunto valore della schiavitù – per cogliere nella riflessione aristotelica un nucleo di fecondità da cui non è possibile prescindere. Le forme citate rappresentano, infatti, quel potere che si realizza all'interno della dimensione relazionale umana, sia questa dell'ambito familiare o dei rapporti privati ed economici. Poiché proprio questa accezione rappresenta un ambito di indagine che nel contesto della riflessione moderna sul potere è venuto a cadere, guardare su questo punto ad Aristotele significa potersi liberare di una perdita decisamente rilevante. Seppur giustificata dal punto di vista politico e sociologico, la separazione evidenziata dimentica, infatti, il significato del potere in quanto espressione, prima di ogni ulteriore caratterizzazione, della relazione umana – è questa

E l'aspetto più significativo è dato dal fatto che, nel conferire importanza a ciò che l'altro pensa e dice, egli si pone nei confronti di quest'ultimo come di fronte a qualcosa che sfugge alle normali logiche con cui pur giudicherebbe la realtà, cosa che Sartre spiega attraverso l'affermazione: «poiché ritiene quegli scopi e quelle verità degli assoluti, non le subordina al ciclo mezzi-e-fini, le scinde dai fini». In effetti, non è difficile vedere come questo atteggiamento trovi una corrispondenza nello *status* sociale che generalmente viene riconosciuto ai membri della comunità scientifica, le cui parole divengono – non di rado anche negli ambiti che non sono di loro competenza – affermazioni assolutamente decisive, importanti e imprescindibili. Così, Sartre mette in evidenza che l'unico esito possibile di questo atteggiamento non può essere altro che il venir meno del pensiero e l'abdicazione alla sua libertà. Ecco perché Sartre scrive che l'ignorante, caduto nello spirito di serietà e di importanza, non è in grado di comportarsi come normalmente si comporterebbe «senza distruggersi», dal momento che ammettere «un pensiero diverso» vorrebbe dire «ammettere il pensiero in generale». Se questa conclusione, realisticamente, vale anche per l'altro atteggiamento sopra richiamato di ostilità pregiudiziale nei confronti della scienza, si tratta in entrambi casi della libera decisione a favore di un'aprioristica assenza di pensiero.

Il punto, però, qui è che tutti gli atteggiamenti richiamati, per quanto siano senza eccezioni negativi, sanno che cosa farsene della comunicazione della scienza che trasformano nel gioco perverso di un paralizzante 'scontro tra poteri' dimentico dell'importanza della posta in gioco. Il potere che lo scienziato ha per il suo sapere e, ancor più, per la sua capacità, perlopiù inintenzionale, di trasformazione dell'esperienza umana si scontra, infatti, con il potere di chi non sa e che, per quanto succube, intimorito o colerico, non può essere evitato, secondo una dialettica servo-padrone che continua a rovesciare i propri termini, annullando l'esigenza fondamentale dell'uomo di comprendere il suo essere e agire.

Così, come avviene tante volte, il potere si muta nel suo apparente contrario: quell'impotenza che, in realtà, molto spesso sembra essere la premessa – prima ancora che l'esito – su cui l'idea stessa di potere è stata costruita. Ma che cos'è il potere come contraddittorio dell'impotenza? E quale può essere questo potere nel caso della comunicazione della scienza?

l'accezione secondo cui, nella nostra proposta, il tema del potere umano deve essere inquadrato. Per una ricognizione bibliografica a proposito del concetto di potere si rimanda, senza alcuna pretesa di esaustività, oltre ai testi che saranno in seguito citati, alle seguenti fonti: H. ARENDT, *Sulla violenza*, trad. it., Parma 2002; P. SLOTERDIJK, *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it., Milano 2001; C. SCHMITT, *Le categorie del «politico»*, trad. it., Bologna 1972; M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, trad. it., Torino 1977; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005; M. BARBERIS, voce «Potere», in *Enciclopedia filosofica*, IX, Milano 2006, pp. 8853-8854.

5. *Il potere della parola e la parola potere: contorni di una proposta*

La parola ‘potere’ è certamente una delle più significative e complesse dell’esperienza umana, dal momento che – in ragione della sua relazione con la questione della libertà – designa una delle ‘strutture permanenti’ dell’umano: dato l’uomo, in altri termini, è data la questione del potere. Ora, tenendo conto del fatto che la filosofia si è sempre occupata di questo concetto,³⁴ non si può certo pensare di risolvere o trattare qui in modo esaustivo una questione così complessa. Ma ciò non toglie che l’immagine dello scontro tra poteri appena proposta non può essere messa da parte, senza mettere da parte anche la possibilità di una reale discussione sulla scienza. La tesi, allora, che qui vogliamo proporre – evidentemente con un certo carattere di assertività, che va dichiarato in via di premessa – è che il potere è molto più connesso con l’idea di comunicazione di quanto non si creda, tanto da esserne, in fondo, il frutto. La comunicazione della scienza, dunque, può liberare il potere, anziché annullarsi nello scontro dei poteri contrapposti; per capire come ciò sia possibile, occorrono però delle considerazioni preliminari.

Una prima sottolineatura a riguardo concerne la necessità di evitare – per citare una formula cara a G.B. Contri – che il potere sia primariamente un sostantivo anziché un verbo (un atto),³⁵ laddove il potere, invece di essere il potere-di-fare qualcosa, è pensato in realtà come qualcosa di statico e immobile.³⁶

È facile vedere come questa concezione, in apparenza anti-sociologica e pre-politica, sia invece in grado di leggere e giudicare molte situazioni e conformazioni politico-burocratiche. Comunque la si pensi a riguardo, essa segue il pensiero di due grandi pensatori, Max Weber e Hannah Arendt, uniti dalla convinzione – così nella ricostruzione di Habermas – secondo cui «il potere» è «una potenzialità che si attualizza in azioni»,³⁷ il che

³⁴ Scrive, infatti, G. Contri che per capire il significato della nozione di potere occorre «operare la distinzione tra il sostantivo ‘Il Potere’ e il verbo ‘potere’, designante facoltà o capacità», anche se «nulla impedisce che la forma verbale possa venire contingentemente resa da quella sostantivale»; G.B. CONTRI, voce «Potere», in *Ordine giuridico del linguaggio*, p. 223.

³⁵ Quanto lo scontro tra poteri sopra descritto sia riconducibile a questa prospettiva si evince considerando come, in quel contesto, il moto – l’atto – sia sempre per così dire in ‘seconda battuta’, cioè sia preso in considerazione unicamente per conservare il proprio ‘potere’ – ciò che delinea più la logica del sostantivo che quella del verbo.

³⁶ J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», 35 (1981), pp. 56-73, qui p. 56. Ringrazio Paolo Costa per avermi segnalato questo testo.

³⁷ Come è noto Weber compie un’ulteriore distinzione circa il potere inteso in quanto verbo: si tratta della distinzione tra *Macht* e *Herrschaft*. Se con il primo termine si intende «qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte un’opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità», con il secondo si intende invece «la possibilità di trovare obbedienza presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto»; M. WEBER, *Economia e società*, I, trad. it., Milano 1999, pp. 51-52. Per una maggiore intelligenza della distinzione weberiana si rimanda in ogni caso a L. MANFRIN, *Max Weber: tra legittimità e complessità sociale*, in G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma 1999, pp. 393-408, e al saggio di R. GATTI, *La politica di fronte alla sfida del male*, in «Il Regno», 46 (2001), pp. 707-716.

sposta finalmente la questione sul significato e il valore delle azioni che si possono compiere. La questione del potere si inserisce, infatti, nel contesto della relazione umana che – come abbiamo visto – tende a diventare problematica proprio quando si traduce, come bene ha mostrato Sartre, in una forma di inevitabile e reciproca dipendenza tra i soggetti che costituiscono la relazione stessa (nel nostro caso: gli scienziati e i profani). Ed è in questo contesto che maturano, come nel caso di Hannah Arendt e Max Weber, le diverse concezioni del potere. Nell’ottica di Weber, infatti, quando si ha una reciproca dipendenza il successo dell’azione di un soggetto «dipende dal comportamento di un altro soggetto», sicché «colui che agisce deve avere i mezzi a sua disposizione per indurre gli altri al comportamento desiderato. Weber chiama *Macht* questa facoltà di disporre di mezzi per influenzare la volontà altrui.³⁸ Hannah Arendt la chiama *Gewalt*»,³⁹ parola che può essere tradotta, piuttosto, con il termine: violenza. Nel caso della comunicazione della scienza quest’immagine del potere – che ha il pregio di conservarne il valore primario di verbo anziché di sostantivo – è bene esemplificata negli atteggiamenti sartriani sopra visitati della collera (da un verso e dall’altro della relazione) e della mera ricerca del consenso a scapito, più che della verità del discorso, della possibilità di una reale comprensione della situazione storica dell’uomo nell’epoca della sua trasformabilità tecnico-scientifica. A questa impostazione che, come abbiamo visto, abdica al fine proprio della comunicazione della scienza fa da contraltare la concezione arendtiana che punta, invece, sulle potenzialità inscritte nel linguaggio. Spiegata ancora con le parole di Habermas, si tratta dell’idea secondo cui

«l’accordo di coloro che si consultano al fine di agire in comune⁴⁰ ... significa potere nella misura in cui si basa sulla convinzione e quindi su quella particolare forza-senza-forza con cui le idee si fanno valere. In altri termini, la forza di un consenso formatosi nella comunicazione libera e spontanea non si misura in rapporto al successo, ma in relazione alla pretesa di validità razionale che è immanente al discorso».⁴¹

Ora, a prescindere dal fatto che Habermas con il suo linguaggio continua a contrapporre l’idea dell’«agire comunicativo» a quella dell’«agire orientato al successo» e per questo non vede che il realizzarsi di un simile consenso è forse il più grande successo possibile per la libertà umana (crediamo che non sia accettabile sul piano antropologico la costante demonizzazione habermasiana della parola ‘successo’), è straordinaria l’immagine con cui rende l’idea arendtiana di potere inteso come forza-senza-forza e come pura attualità. Si tratta di una concezione che de-sostantivizza il potere al punto che – come ben nota lo stesso Habermas – «nessuno possiede vera-

³⁸ J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere*, p. 56.

³⁹ Non importa qui – aristotelicamente – se in parlamento, in famiglia o nella riunione di condominio.

⁴⁰ J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere*, p. 58.

⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

mente il potere; esso ‘scaturisce fra gli uomini quando agiscono insieme e svanisce appena si disperdono’».⁴²

Siamo con ciò di fronte ad un’idea tremendamente bella, ma fragile perché romantica? È questa una rappresentazione del potere del tutto irrealistica e lontana dalle immagini che la moderna sociologia, l’economia e la burocrazia ci testimoniano? Habermas si muove in questa direzione, quando scrive che Hannah Arendt fa riferimento ad «una concezione della politica che è inapplicabile alle condizioni moderne»,⁴³ ma noi non crediamo sia così, se non altro perché quest’immagine è l’unica adeguata alla realtà della condizione umana, in cui la relazione tende per sua natura a strutturare una reciproca dipendenza fra i soggetti relati.⁴⁴ Occorre poi chiedersi se questa concezione del potere non valga in particolar modo per pensare il caso della comunicazione della scienza, la quale può non cadere nel gioco paralizzante dello scontro tra poteri, che genera conservazione e impotenza, soltanto quando avviene fra uomini che, per quanto caratterizzati da saperi differenti, sono interessati alla medesima cosa: per richiamare le parole citate all’inizio, a capire ciò che siamo diventati in grado di fare. È in questo caso, infatti, che la comunicazione della scienza può qualcosa, è qui che essa si allontana dallo scontro tra poteri arroccati ed è invece ‘potere’. Il potere, infatti,

⁴² *Ibidem*. Più dettagliatamente, secondo Habermas, la concezione arendtiana del potere è inapplicabile per via della sua dipendenza «dalla morsa della teoria aristotelica» in cui è inserita e che fa pagare alla Arendt notevoli prezzi: «a) proietta fuori della politica tutti gli elementi strategici, come la forza; b) rimuove la politica dalle sue relazioni con l’ambiente economico e sociale in cui è inserita ...; e c) resta nell’impossibilità di comprendere fenomeni di violenza strutturale» (*ibidem*, p. 66).

⁴³ Essa è, anzi, l’immagine che rende possibile il successo della relazione, e che riesce ad allontanare da sé la minaccia dell’impotenza, anche se non, in effetti, quella del fallimento. Se l’impotenza – che pur sembra conservare qualcosa (ad esempio il compiacimento per il proprio sapere, nel caso degli scienziati, o la capacità di veto propria dei profani, nel caso di questi ultimi) – viene meno, resta infatti il problema di quelle potenzialità la cui attuazione dipende dal fondamento costantemente contingente della libertà, la quale può sempre ritrarsi o volgersi altrove. Il potere, in altri termini, non può essere conservato: «che le civiltà possano sorgere o decadere, che non di rado potenti imperi e grandi civiltà possano declinare e scomparire senza catastrofi esterne ... si deve a questa peculiarità della sfera pubblica che, essendo fondata in ultima analisi nell’azione e nel discorso, non perde mai il suo carattere potenziale» (p. 146). Il potere, dunque, può sempre essere perduto, rivelando così il suo paradossale, ancorché intimo, legame con il concetto di ‘possesso’. Stando a questa accezione, infatti, il potere non può essere posseduto come si possiede una cosa, cui si rinuncia quando lo si vuole. Esso «non può essere accumulato e tenuto in serbo per i casi di emergenza, come gli strumenti della violenza, ma esiste solo nel suo essere in atto» (*ibidem*). E dire che il potere non è qualcosa che possa essere conservato, significa dire che esso è solo nella sua attualità, ossia o c’è – ed è constatabile – o non è, nel senso che non è mai stato o non è più: «dove il potere non è attualizzato, si dissolve, e la storia insegna fin troppo bene che le più grandi ricchezze materiali non possono compensare questa perdita». Il potere non è, infatti, «un’entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale. Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono insieme, e svanisce appena si disperdono», e così vive della libertà umana, esprimendo la dinamica propria di «tutte le potenzialità che possono essere solo attuate ma mai pienamente materializzate» (p. 147). Certamente, questa è una tesi che vive di una manifesta fragilità, ciò che Hannah Arendt in effetti non nasconde, rilevando, anzi, come l’uomo preferisca fare a meno del potere inteso secondo questa accezione ‘non-immobilistica’ («non esiste forse nulla nella storia che sia stato così effimero come la fiducia nel potere», p. 150). Ciò non toglie che – come detto – sia appunto questa l’accezione del potere più adeguata alla realtà umana.

⁴⁴ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 146.

«è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare la realtà e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà». ⁴⁵

Non è difficile vedere come nel caso della comunicazione della scienza ciò sia possibile solo quando viene meno la collera e si afferma lo spirito di criticità contro lo spirito di serietà e di importanza, assegnando all'uomo quella responsabilità e imputabilità che invece non può essere esercitata quando il fare non sembra più prestarsi «all'espressione normale del discorso del pensiero» e non pare, per questo, poter essere compreso.

C'è, dunque, davvero in gioco una questione di potere nella comunicazione della scienza che diventa possibile solo quando le parole e le azioni si sostengono a vicenda, vale a dire quando le parole, tenendo conto del non-sapere e dell'ignoranza, manifestano le intenzioni e cercano di cogliere la realtà di ciò per cui vengono spese. Solo a questo livello si può comprendere la tesi centrale di questo contributo, ossia come paradossalmente proprio l'ignoranza possa rivelarsi, per la comunicazione della scienza, anziché come un ostacolo, nei termini di una risorsa preziosa.

6. *La risorsa dell'ignoranza*

Se il linguaggio della scienza pare sfuggire, infatti, all'espressione normale del discorso e del pensiero, l'ignoranza del profano può rappresentare una risorsa per rendere possibile tale espressione. Il limite rappresentato dal bisogno di traduzione – che espone l'«ignorante» ad una dipendenza fideistica e cieca e che apre lo spazio al «sapente» per una manipolazione volta a guadagnare il necessario assenso di colui che non sa – può essere proprio ciò che legittima lo sforzo di ricerca della normale espressione mancante. Se, dunque, la comunicazione della scienza non può non richiedere uno sforzo di comprensione da parte del profano, essa non può prescindere, d'altro canto, dal tentativo (che non può che essere iniziato⁴⁶ dagli stessi scienziati) di tradurre il linguaggio scientifico in quello ordinario, condiviso e comune.

Si tratta, in proposito, di un linguaggio che è «comune» in due sensi; da un lato, perché è il linguaggio profano (ossia non «scientificamente elaborato»), dall'altro, e soprattutto, perché rappresenta il linguaggio che

⁴⁵ È merito di Romano Guardini aver messo in evidenza il nesso molto chiaro che esiste tra la nozione di potere e la nozione di responsabilità: «non esiste potere senza la correlativa responsabilità. Esistono le energie irresponsabili della natura ... ma non esiste un irresponsabile potere dell'uomo»; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, trad. it., Brescia 2004, p. 120.

⁴⁶ Va sottolineato qui in modo marcato il fatto che si tratta solo dell'inizio del processo. Questo può trovare, infatti, nel corso del suo sviluppo nuovi protagonisti anche tra i profani, assegnando agli scienziati compiti diversi e magari non inizialmente previsti o prevedibili. Non è neppure escluso che lo scienziato stesso, uscendo per così dire dalla circolarità del gergo, trovi beneficio sullo stesso piano scientifico dalla traduzione.

accomuna scienziati e profani in quanto uomini.⁴⁷ Ciò non toglie che si tratti, comunque, di un linguaggio necessariamente più rigoroso dei normali giochi linguistici quotidiani, un linguaggio che per questo deve esibire in modo molto chiaro le sue regole e condizioni⁴⁸. Fondamentalmente paiono essere due le condizioni imprescindibili per una efficace ‘traduzione’ volta a eliminare l’ignoranza.⁴⁹

a) La prima indica la necessità di non riferirsi ad espressioni che siano ambigue nella misura in cui possano presentare una valenza sia descrittiva sia valutativa relativamente all’oggetto della discussione.⁵⁰ Valutazione e descrizione devono restare, in altri termini, nettamente distinte, in modo che la descrizione non veicoli già una valutazione implicita che rappresenta, invece, proprio quanto deve essere esplicitamente guadagnato – senza dimenticare il fatto che una buona valutazione richiede un’adeguata descrizione (il rischio dei giudizi impliciti è, infatti, quello di non essere tematizzati e, dunque, di sfuggire alle istanze critiche).

b) La seconda condizione, strettamente intrecciata alla prima tanto da rappresentarne, forse, addirittura un caso particolare, richiede invece

⁴⁷ Il linguaggio comune, in questo senso, non è il linguaggio del non-scienziato ma il linguaggio ‘antropologico’, quello che lo scienziato adopera quando smette i panni dello scienziato, il linguaggio che lo riguarda in quanto uomo.

⁴⁸ Come si può vedere, l’impostazione che stiamo proponendo si avvicina, senza però coincidere con essa, all’idea scheleriana di raggiungere una «conoscenza oggettivamente quanto più possibile priva di presupposti» (M. SCHELER, *L’essenza della filosofia*, trad. it., Catanzaro 2001, p. 16). Se per Scheler ciò significa, però, mettere tra parentesi sia i dati scientifici sia l’esperienza comune, per raggiungere una conoscenza davvero «autonoma», un tale risultato appare incompatibile con il proposito di una valida comunicazione della scienza intesa secondo il significato che abbiamo tentato di proporre, dal momento che proprio l’esperienza scientifica e quella comune cercano qui di incontrarsi. Ciò significa che, in un contesto come questo, la filosofia non ha, e non può avere, l’ultima parola, anche se può offrire un valido contributo di rigore e competenza per cercare di guadagnare in modo armonico un incontro così opportuno. Per questo la filosofia non è destinata, però, a diventare, come paventato da Scheler, «*ancilla scientiarum*», intendendo tale qualifica «in diversi sensi: o assegnandole il compito di riunire i risultati delle singole scienze in una cosiddetta concezione del mondo priva di contraddizioni (positivismo), oppure di fissare – come una specie di polizia delle scienze – i presupposti e i metodi di queste ultime in modo più esatto di quanto non lo facciano esse stesse (filosofia cosiddetta ‘scientifica’ o ‘critica’)» (*ibidem*, p. 33). Semplicemente, la comunicazione della scienza non è affare esclusivamente filosofico, e la filosofia, se vuole dare il suo contributo, deve accettare di essere *partner* propositivo tanto della ricerca scientifica quanto del senso comune. Al contrario, proprio l’impostazione scheleriana sembra implicare una svalutazione di quell’espressione normale del pensiero e del linguaggio che Hannah Arendt ha indicato come risorsa per la comprensione della scienza, e che Scheler etichetta nella migliore delle ipotesi come «buon senso e linguaggio popolare» (*ibidem*, p. 55), richiedendo addirittura al filosofo una sorta di attitudine morale a non assecondare la vita. Per una concezione della filosofia intesa come sapere libero da presupposti, che allo stesso tempo non richiede una svalutazione, simile a quella scheleriana, della concezione naturale del mondo, si rimanda a E. HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. COSTA, trad. it., Macerata 2008, in cui viene a cadere radicalmente l’immagine – su cui si sono imperniate, per lungo tempo, la critica filosofica e l’analisi dello stesso Scheler – che vuole il padre della fenomenologia prigioniero dell’idealismo trascendentale.

⁴⁹ Questo non vuol dire che non ve ne possano essere delle altre, magari più specifiche e puntuali; a nostro avviso, le condizioni che ora indicheremo non possono essere in ogni caso tralasciate.

⁵⁰ Come si può vedere, si tratta qui di una riformulazione del problema posto alla filosofia morale dalla cosiddetta *Legge di Hume* che invita a non confondere, nella nota risemantizzazione contemporanea, fatti e valori, linguaggio descrittivo e linguaggio valutativo.

di distinguere in modo chiaro la capacità descrittiva o valutativa di un termine dalla sua valenza emotiva, in ragione del nesso ambiguo che connette sapere morale ed emozioni (ambiguo, perché nulla esclude che l'associazione emozioni-valutazioni sia prettamente culturale e nulla indica che essa sia necessariamente univoca, in modo che una giusta valutazione sia sempre accompagnata da un'emozione positiva, invitante o piacevole – e viceversa).⁵¹

Sofferamoci un momento su questa seconda condizione. Facciamo un esempio: supponiamo che alcuni ricercatori scelgano, per spiegare ai non-sapienti la tecnica che stanno utilizzando per produrre organismi geneticamente modificati di un certo tipo di vegetali, il termine: 'pulito'.⁵² E chiediamoci: che valenza ha questa parola? Esprime una descrizione della tecnica oppure già una sua valutazione? Nel linguaggio comune è evidente che cosa si intende con il termine 'pulito', ma in quello scientifico il significato è lo stesso? Sarebbe adeguata, ad esempio, una semantizzazione del tipo: 'non lascia scorie' o 'può essere controllata con maggior agio di altre tecniche'? Ed infine: che rapporto ha la scelta di questo termine con il 'bisogno' umano del pulito e con le emozioni ad esso collegate invece che con il carattere nauseabondo dello sporco e del 'vischioso'?⁵³ E chi

⁵¹ A proposito del problema posto dal nesso tra sapere morale ed emozioni esistono, com'è noto, prospettive differenti. A titolo d'esempio si può ricordare la tesi di Ayer che nega ogni significato veritativo alle proposizioni morali, qualificate soltanto come manifestazioni – indiscutibili – di emozioni. Scrive Ayer: «così, per esempio, se dico a qualcuno: 'Hai agito male rubando quel denaro', non sto dicendo nulla di più che se avessi detto semplicemente: 'Hai rubato quel denaro'. Aggiungendo che questa azione è male, non faccio nessun'altra affermazione in proposito. Vengo semplicemente a mettere in evidenza la mia disapprovazione morale del fatto. È come se avessi detto: 'Tu hai rubato quel denaro', con un particolare tono di ripugnanza, o lo avessi scritto con l'aggiunta speciale di alcuni punti esclamativi. Il tono di ripugnanza o i punti esclamativi non aggiungono nulla al significato letterale dell'enunciato. Servono solo a mostrare che in chi parla l'espressione dell'enunciato si accompagna a certi sentimenti». Cfr. A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, trad. it., Milano 1961, p. 136. E ancora: «ora comprendiamo perché è impossibile trovare un criterio che determini la validità dei giudizi etici ... Se l'enunciato non afferma nulla, ovviamente non ha senso chiedere se ciò che afferma è vero o falso. E abbiamo visto che gli enunciati esprimenti puri e semplici giudizi morali non dicono nulla. Sono mere espressioni di sentimento e come tali non cadono sotto la categoria del vero e del falso» (*ibidem*, p. 139). Una posizione opposta è sostenuta, invece, da M. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it., Roma 2007, per la quale le emozioni presentano un carattere intenzionale che fa di esse una sorta di giudizio implicito che attende solo di essere esplicitato e discusso: «l'oggetto di un'emozione è quello che i filosofi chiamano generalmente oggetto intenzionale» (p. 43), ciò significa che «il ruolo di tale oggetto nell'emozione dipende dal modo in cui esso è vissuto e interpretato dalla persona che prova l'emozione». A suo dire, si tratta dunque di comprendere, rovesciando in questo la posizione di Ayer, quali sono i «pensieri implicati nelle emozioni» (p. 47), dal momento che esse «contengono al loro interno una valutazione o un giudizio circa il loro oggetto» (p. 50) – si può pensare, ad esempio, al sentimento di un'improvvisa gelosia rivolta verso qualcuno che consideravamo distante: ecco che l'emozione ci rivela un giudizio diverso.

⁵² È questo il caso del progetto *EcoGenEtic.com*, all'interno del quale è maturata la riflessione qui proposta.

⁵³ A proposito del concetto di «vischioso», uno stimolo imprescindibile viene dall'analisi sartriana, che dedica ad esso la parte finale – che ha dunque l'importanza della conclusione – dell'opera *L'essere il nulla* (trad. it., Milano 2002, in particolare pp. 672-677) come riformulazione dell'immagine husserliana dell'apertura intenzionale della coscienza a ciò che è altro da sé, nella forma della percezione emotivamente ripugnante, appunto, del vischioso. Sul tema si può vedere anche il romanzo *La Nausea* (trad. it., Torino 1990, pp. 176-177) che ne è la celebrazione e il bel saggio di C. Bo, *Il romanziere e il mondo vischioso*, in «Aut Aut», 51 (1959), pp. 169-179.

parla qui, propriamente, ancora lo scienziato o già l'uomo?⁵⁴ Queste brevi osservazioni mostrano chiaramente la difficoltà e, nello stesso tempo, il fascino dell'impresa, per certi versi irrealistica, di una discussione della scienza che metta in primo piano il bisogno di trovare un'espressione normale per il pensiero e per il discorso. Affinché il potere della parola, però, si possa sprigionare, occorrono – come abbiamo visto – delle condizioni. Distinguere tra valutazione e descrizione, cogliere le implicazioni emotive dei termini scelti, esercitando verso di esse uno spirito critico, significa, dunque, prendere sul serio quelle condizioni che fanno sperare circa la possibilità di una riuscita della comunicazione della scienza. Certo, si può chiamare a buon diritto questa prospettiva un'«etica della comunicazione scientifica», ma non nel senso di quell'impostazione che cerca di dedurre – avendo perso o voluto perdere altre fonti normative – indicazioni morali dall'infrastruttura razionale del linguaggio.

7. *Etica della comunicazione?*

Nel concludere queste considerazioni, infatti, non possiamo non esaminare, sia pure per brevi cenni, quell'impresa teorica che è nota storicamente con il nome di 'etica della comunicazione' e che ha in K.O. Apel e J. Habermas i suoi più autorevoli protagonisti. Quest'ultima indagine ha senso proprio perché si riconosce che esistono delle condizioni – o per meglio dire – delle regole etiche per la comunicazione della scienza e perché è inevitabile che tali condizioni manifestino anche una certa idea di comunicazione. Ora, com'è noto, queste sono due assunzioni fondamentali della cosiddetta etica della comunicazione, ma questo non significa che sia necessario muoversi secondo tale prospettiva.

Sono diverse le ragioni che spingono a questa affermazione. La prima fa riferimento direttamente all'oggetto della presente riflessione che caratterizzerebbe la generale etica della comunicazione nella forma particolare di un'etica della comunicazione scientifica. Ora, se è vero che la cosiddetta etica della comunicazione ha il merito di mettere in evidenza il nesso tra etica (o morale) e comunicazione – ossia di mostrare che anche nella questione della comunicazione si trovano problemi etici – il caso della comunicazione della scienza pone una questione specifica. Come abbiamo cercato di mostrare, si tratta infatti della necessità di una discussione sui problemi posti dalla scienza stessa e non di una discussione dei problemi etici della comunicazione in generale dopo che questi sono subentrati ai

⁵⁴ È ancora Martha Nussbaum a chiedersi, in proposito, se sia corretta la tesi di chi ritiene che «più numerose sono le cose che una società riconosce come disgustose, e più questa società è avanzata quanto a civilizzazione» (*Nascondere l'umanità*, p. 143) o se non sia più giusta invece la tesi secondo cui «la nazione veramente civilizzata deve fare uno strenuo tentativo per contrastare il potere del disgusto» (p. 145), concludendo – in ragione dell'ambiguità del nesso tra la morale e le emozioni – che il disgusto non presenta una chiara affidabilità in termini etici (p. 151).

problemi etici tradizionali. Per la gran parte, poi, i problemi in esame sono di natura etico-antropologica (le citate trasformazioni dell'esperienza) e sfuggono, dunque, alle indicazioni etiche derivanti dalla comunicazione.⁵⁵ Ciò significa che, se è giusto porre il problema del nesso tra etica e comunicazione, questo nesso va inteso nel senso che la comunicazione deve aiutare a far emergere il problema etico, a coglierlo più che a risolverlo, dato che – se il problema è per l'appunto etico – è solo guardando all'etica che può essere risolto.

Come scrive Fabris, infatti, nel volume *Etica della comunicazione*, «se non si vogliono fare battaglie di retroguardia ... va elaborata una morale che sia davvero all'altezza della mutata condizione dell'agire umano nell'epoca della tecnica»,⁵⁶ secondo la corretta intuizione per cui occorre un'etica che sappia mettere a tema in modo strutturale le trasformazioni determinate dalla tecnoscienza e non una semplice 'etica applicata'. Il punto, però, è che l'invito a ripensare «le nozioni fondamentali dell'etica, che nell'attuale situazione finiscono per caricarsi di nuovi significati»⁵⁷ non ci sembra poter venire, apelianamente, dalla strategia che pensa di ricavare l'etica dalla comunicazione, rinvenendo

«all'interno dello stesso ambito comunicativo ... criteri e principi etici che pretendono di avere validità universale. L'analisi del discorso, quale viene condotto dai soggetti razionali, è infatti capace di mettere in luce all'interno di esso specifici vincoli normativi. Già nel discorso stesso, in altre parole, vi sono aspetti decisivi, implicitamente messi in opera, che assumono di fatto il carattere di obblighi morali».⁵⁸

In effetti, il programma di ricavare l'etica dalla comunicazione è certamente meritorio. Esso mira implicitamente a smentire la tesi secondo cui la società pluralista sia destinata a dissolversi nell'affermazione dell'esistenza di 'stranieri morali' – l'espressione è del filosofo Engelhardt – incapaci di comprendersi a vicenda, perché appunto radicalmente estranei sul piano delle visioni normative. Mostrare come il discorrere metta in luce degli elementi non aggirabili e per questo vincolanti per tutti (per tutti coloro che accettano di discutere!) è, allora, estremamente importante perché annulla la tesi dell'estraneità radicale fra gli uomini, il che assume un significato decisivo soprattutto in relazione al caso della comunicazione della scienza. Si può essere stranieri morali solo nel silenzio, potremmo dire, così come Aristotele sosteneva che si può sfuggire al principio di non contraddizione solamente tacendo.

⁵⁵ Nel caso di Habermas, per esempio, si realizza una cesura così netta tra il primo tipo di problemi e gli altri da far sì che i primi non possano essere oggetto di una trattazione filosofica e razionale – almeno secondo l'impostazione generale, riveduta poi però nelle opere successive (il testo *Il futuro della natura umana* è l'emblema di tale revisione). Si vedano su questo le critiche rivolte a Habermas a proposito dell'insufficienza del suo sistema nei confronti dei problemi etici specifici dell'età tecnologica.

⁵⁶ A. FABRIS, *Etica della comunicazione*, Roma 2006, pp. 30-31.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 61.

L'idea di ricavare l'etica dalla comunicazione, però, seppur riapra senz'altro lo spazio al discorso etico, non può non aprire anche quello in cui emergono nuove difficoltà.⁵⁹ Il che avviene, in primo luogo, proprio riconoscendo nell'agire comunicativo una forma particolare dell'agire dell'uomo. Occorre, infatti, ricordare che, almeno secondo una lunga tradizione, l'oggetto dell'etica è proprio l'agire in quanto tale, ragion per cui diventa chiaro come l'etica dalla comunicazione non possa generare l'etica nel suo complesso, o *simpliciter*, dato che questa riguarda un agire ben più vasto.⁶⁰

Un'altra questione è data dalla consistenza teorica degli elementi non aggirabili (o 'trascendentali') dotati di valore normativo che sono presenti nel discorso – come il riconoscimento inevitabile dell'altro quale *partner* paritario di un discorso che non può realizzarsi se non nell'ottica della veridicità presunta dei parlanti, dato che anche il gioco dell'imbroglio, per fare l'esempio più radicale, può riuscire solo se l'imbrogliante è giudicato affidabile ed è dunque posto sotto la luce della veridicità (è questo in estrema sintesi il nocciolo dell'argomentazione di Apel).

Ma che cosa vogliono dire questi due elementi? Apel e Habermas si accontentano di riconoscere inevitabilmente negli altri i co-soggetti di un'azione comunicativa – il che significa riconoscere che l'altro è appunto un essere razionale e parlante⁶¹ e non semplicemente un animale, un robot o una cosa –, o pensano di trovare qui già bella e fatta la norma etica che prescrive di trattare l'altro come 'persona', intendendo con questo qualcosa di minimamente avvicinabile a ciò che fa da sfondo all'ideale democratico dell'uguaglianza fra gli esseri umani? E, rimanendo nell'ambito d'indagine di cui ci stiamo occupando: sono sufficienti le indicazioni – logiche e etiche – apeliiane per determinare a quale gioco linguistico la comunicazione della scienza debba ispirarsi, avendo dinnanzi a sé le possibilità precedentemente esaminate dell'imbroglio, della mera ricerca del consenso, dell'ostilità pregiudiziale, dell'attestazione fideistica di verità preventiva nelle parole dell'altro, sino a quella dell'accordo basato su quella forza-senza-forza di cui parla Hannah Arendt? Non si deve dimenticare qui, infatti, come il caso della comunicazione della scienza presenti una specificità determinante che impedisce, così come la lunga disamina del problema dell'ignoranza dovrebbe ormai aver chiaramente mostrato, che i parlanti possano trovarsi anche alla fine del processo comunicativo davvero tutti nelle stesse condizioni; il che, però, è proprio quanto sarebbe richiesto dalla loro appartenenza di diritto alla comunità ideale dei parlanti!

A chi scrive sembra, insomma, che la proposta di una comunicazione della scienza incentrata sulla virtuosità di una buona traduzione dal lin-

⁵⁹ Per una disamina puntuale di questa questione rimandiamo al saggio di F. BOTTURI, *Etica procedurale della comunità. Trascendentalità ed etica comunicativa in K.O. Apel*, in G. DALLE FRATTE (ed), *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Roma 1995, pp. 55-92, in particolare pp. 83-92.

⁶⁰ A meno che non si sostenga e si riesca a provare che ogni agire – anche quello intransitivo – è comunicativo: in questo caso, infatti, l'obiezione cadrebbe.

⁶¹ Il che implicherebbe in ogni caso un'affermazione ontologica.

guaggio scientifico a quello comune non possa derivare dalle infrastrutture razionali del linguaggio in quanto tali, ma appunto dalla libertà umana⁶² invitata a seguire un'indicazione di natura etica o morale che in sé non è derivabile dalla prospettiva dell'etica del discorso. Il livello della comunicazione, infatti, sempre implicito, trascendentale, non aggirabile, costitutivo è tale anche in tutti gli atteggiamenti linguistici individuati da Sartre e non basta a giustificare l'interesse comunicativo che si contrappone a essi (perché appunto tale interesse si giustappone sul loro stesso livello, cioè quello materiale e storico, e non dunque su quello trascendentale e costitutivo). Le regole del gioco della condivisione comunicativa dei problemi etico-antropologici posti dalla scienza sembrano sfuggire, così, alle indicazioni individuate dall'etica della comunicazione. La proposta arendtiana che abbiamo esaminato, integrata con la necessità di giungere ad un'adequata traduzione del linguaggio scientifico, implica un'indicazione morale che, non solo è ben più ampia di quella apeliiana, ma che addirittura viene prima della comunicazione stessa e non dopo di essa o da essa. Del resto, è la stessa istanza della traduzione a non poter derivare dall'impianto apeliiano, perché essa non significa portare i parlanti storici alla stessa parità di accesso al discorso che vale sul piano ideale: infatti, ciò potrebbe essere raggiunto solo se la comunicazione si svolgesse fra scienziati e non fra scienziati e profani, col che verrebbe meno, però, la necessità stessa della traduzione (il cui valore sta, come detto, anche nel permettere quella comprensione globale sul piano scientifico e antropologico che altrimenti rischia di sfuggire allo stesso scienziato).

Per questo, anzi, è forse vero esattamente il contrario di quanto teorizzato dal modello apeliiano: che sono proprio le indicazioni trascendentali individuate dall'etica della comunicazione a poter trovare piena giustificazione solo alla luce di un'etica che è irriducibile alla comunicazione e che qui abbiamo potuto delineare solo in modo sommario; soltanto questa etica sembra, infatti, poter assegnare un maggior valore normativo all'agire realmente cooperativo anziché a quello puramente strategico – per usare ancora una volta il linguaggio dei teorici della *Diskursethik*.

In conclusione, preme osservare che mettere in evidenza il nesso che lega etica e comunicazione della scienza non significa aderire all'impostazione che crede in un'innata bontà umana, cui contrapporre, invece, la tesi contraria (si pensi qui all'immagine kantiana dell'uomo inteso quale «legno storto» in fondo non raddrizzabile a meno di un intervento

⁶² A questo proposito si può anzi addirittura evidenziare come sia proprio il ruolo della libertà l'elemento problematico – in quanto non adeguatamente messo a tema – della pretesa apeliiana del passaggio dal piano logico delle condizioni di possibilità del discorso a quello propriamente etico, in cui tali condizioni si configurano appunto come norme morali. Scrive in proposito Botturi: «l'obbligazione autenticamente morale, infatti, non sembra giustificata finché non compaiono le figure della possibilità e della libertà. Ma queste non hanno ragion d'essere, finché il primato va al necessario riconoscimento di valore delle strutture trascendentali». Prova ne sia che le condizioni ideali del discorso diventano «contenuto di obbligazione morale quando sono [è] affidate[o] alla libertà in relazione a condizioni storiche ambivalenti» (*ibidem*, p. 88).

sovrannaturale). Ciò che abbiamo voluto sostenere, invece, è soltanto che la questione della comunicazione della scienza rappresenta uno dei temi più rilevanti per l'esistenza umana, in quanto quest'ultima è avviata sempre di più lungo il percorso di una problematica scissione tra ciò che essa è in grado di comprendere e ciò che è in grado di fare. Voler fare i conti con questa situazione non è una questione di bontà, ma di consapevolezza della posta in gioco. Per quanto lo sfondo della discussione sui problemi posti dalla scienza possa, dunque, essere problematico, resta in ogni caso il giudizio circa la sua possibilità.

Forse non è fuori luogo qui ricordare le parole di Kant, per il quale anche un «popolo di diavoli, purché siano dotati di intelligenza» può risolvere «il problema della costituzione di uno Stato».⁶³ Per quanto la comunicazione della scienza possa essere, allora, qualcosa di 'infernale' (del resto è nota la tesi dell'ampiamente citato Sartre secondo cui, nella dialettica delle coscienze, rimane sempre il fatto che «l'inferno sono gli altri»), non si vede per quale ragione questa forma di comunicazione dovrebbe godere, invece, del 'privilegio' dell'impossibilità della sua realizzazione.

⁶³ I. KANT, *Per la pace perpetua*, in G. SASSO (ed), *Antologia degli scritti politici di Emanuele Kant*, Bologna 1961, pp. 102-157, qui p. 131.